

El desarrollo como forma de exclusión y despojo de los pueblos originarios en el Buen Vivir ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano: la continuidad de los procesos y espacios tutelados de lo indígena

Development as a Form of Exclusion and Displacement of Native Peoples in the Ecuadorian Buen Vivir and the Bolivian Vivir Bien: the Continuity of the Processes and Spaces of Tutelage of the Indigenous

Rocío Pérez Gañán¹
CONICET – ARGENTINA

RESUMEN

El presente artículo intenta profundizar en la continuidad de procesos de tutelaje sobre las poblaciones indígenas que se (re)producen en las interrelaciones entre desarrollo-Estado-pueblos originarios en el Buen Vivir ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano. A través de una metodología de análisis de discurso se han tratado de visibilizar las representaciones y espacios que este tutelaje articula, lo que problematiza la autonomía real de las comunidades en pos de un modelo desarrollista-consumista que lejos de presentarse como un paradigma alternativo parece sustentar los patrones de tutelaje y despojo iniciados con la colonización.

Palabras clave: Pueblos originarios, desarrollo, tutelaje, Buen Vivir, Vivir Bien.

ABSTRACT

In the present article I attempt to offer a deeper understanding of the continuity of tutelage processes with respect to indigenous populations that are (re)produced in the interrelations between development-State-native peoples in the Ecuadorian Buen Vivir and the Bolivian Vivir Bien. By way of a methodology of discourse analysis, I have tried to shed light on the representations and spaces that this tutelaje articulates and which makes problematic the real autonomy of the communities so as to achieve a development-consumerist model, which, far from presenting an alternative paradigm, seems to sustain the patters of tutelage and displacement begun with colonization.

Key words: Native peoples; development; tutelaje; Buen Vivir; Vivir Bien.

¹ Investigadora postdoctoral del CONICET en el Centro de Estudios de la Argentina Rural (CEAR) de la Universidad Nacional de Quilmes, Argentina, e investigadora del Departamento de Economía, Desarrollo y Medio Ambiente del Euro-Mediterranean University Institute. Doctorado Internacional en Antropología Social y Cultural, Máster Iberoamericano en Cooperación Internacional y Desarrollo (MICID) y Máster en Género y Políticas Públicas por la Universidad de Cantabria. Coordina el grupo de trabajo sobre Movilidades Contemporáneas (GI-MOC) en la Red Española de Estudios del Desarrollo (REEDES). Correo: piratepitaph@gmail.com.

Introducción

El desarrollo surge como un modelo de transformación planificada, cuyo objetivo pretende alcanzar un estadio superior (mejor) para y por sus integrantes. Este concepto de desarrollo no tiene carácter inmutable ni ahistórico, al estar adscrito a un tiempo, espacio e interés muy concreto: el 20 de enero de 1949, el día en el que el presidente Truman accedió a su cargo. Aquel día, y a través de un discurso que ratificaba la hegemonía de los Estados Unidos como centro del mundo, Truman articuló los primeros trazos del discurso político desarrollista, (re)construyendo las representaciones diferenciadas entre lo desarrollado y lo subdesarrollado, entre lo “uno” y lo “otro” (Esteva, 2000: 68). De este modo, a raíz de la implementación e institucionalización del desarrollo se posibilitó la configuración de un discurso que representaba a las y los habitantes de los países en vías de desarrollo, atribuyéndoles una serie de características “opuestas” a las características de los sujetos de las regiones y naciones desarrolladas: pobreza, enfermedad, analfabetismo, ruralidad, subdesarrollo, etc., es decir, sujetos que necesitaban ayuda para alcanzar los niveles de progreso “adecuados”. En definitiva, desde la década de los cincuenta se instituyó todo un aparato del desarrollo preocupado por fenómenos específicos, encargado a individuos e instituciones concretas, con un discurso y unas prácticas determinadas y que respondían a cuatro parámetros económicos básicos: la acumulación del capital, la industrialización, la planificación y la ayuda para alcanzar el desarrollo (Escobar, 2007: 85-86 [1995]). Así, el desarrollo como un discurso institucionalizado y profesionalizado (Escobar, 2007: 86 [1995]) ha conformado unas representaciones sobre *lo que es necesario desarrollar* que invisibiliza las realidades diarias de unas interrelaciones complejas, organizando en categorías definidas (y, de este modo, perfectamente enmarcadas en el discurso moderno, desarrollista y globalizado) *lo que va a desarrollar*, en el caso que nos ocupa, *lo indígena*.

Transitar por los espacios de lo indígena ha tenido un alto coste para las poblaciones originarias, al tener que adaptar sus demandas a un código entendible para poder ser escuchadas y permanecer dentro del discurso y de las representaciones de la “noción ciudadana civilizatoria” (Guerrero, 1997). Un proceso civilizatorio que ha construido a las y los indígenas a semejanza de la población blanco-mestiza, no permitiendo una alternativa para operar fuera de él. De esta forma, a lo largo de la historia: “las poblaciones indígenas han pasado por varias formas de gestión biopolítica: de ‘indios tributarios’ a sujetos-indios

del Estado, sujetos-indios de las haciendas a ciudadanos-étnicos, de ciudadanos-étnicos a sujetos-actores institucionales de los organismos multilaterales y de las ONG's" (Polo Bonilla, 2009: 137). Bajo esta premisa, el desarrollo se erige, en la actualidad, como el sistema que sustenta esta continuidad en el tutelaje sobre las poblaciones originarias a las que (re)construye y gestiona a través de formas determinadas, con mecanismos específicos y sobre espacios concretos, en los que es importante no olvidar las luchas y resistencias que también conforman. Para visibilizar estas dinámicas, los casos de Ecuador y Bolivia, se presentan como dos procesos de gran interés al ser dos países donde la cuestión indígena está, indiscutiblemente, en la agenda política y en los que tanto el Buen Vivir ecuatoriano como el Vivir Bien boliviano han configurado unos modelos de desarrollo que, discursivamente, han pretendido plantear un paradigma de desarrollo diferente y que, no obstante, en la práctica están confluyendo hacia los modelos desarrollistas de los que intentaban alejarse.

Con la intencionalidad de analizar estos procesos de desarrollo, los mecanismos de tutelaje que genera y su relación con la cuestión indígena en Ecuador y Bolivia, el texto se ha organizado en cinco secciones. Tras la introducción al objeto de estudio, se expone, en un primer apartado, la metodología utilizada y su pertinencia respecto al trabajo realizado. En un segundo epígrafe se ha articulado el marco referencial (estado de la cuestión, marco teórico y marco conceptual) en los que se encuadra la investigación. En la tercera parte se presentan los resultados más relevantes de la investigación y, finalmente, en la última parte, se han sintetizado las conclusiones de las tesis más significativas que se han desarrollado a lo largo del artículo.

Metodología

La metodología utilizada para aproximarse al análisis de las representaciones y discursos de "lo indígena" a partir de las instituciones de los estados ecuatoriano y boliviano ha sido el análisis crítico del discurso (ACD) de la información obtenida (Van Dijk, 1990, 2003), por un lado, a través de la entrevista semiestructurada (Valles, 2002; Cannell y Kahn, 1993) y, por el otro, mediante las narrativas presentes en los medios de comunicación en torno a "lo indígena" y a los procesos de desarrollo (Wodak, 2002). El trabajo de campo en Ecuador y Bolivia fue realizado entre mayo de 2012 y agosto de 2015, periodos durante los cuales se analizaron los medios audiovisuales y escritos *El tiempo*, *El Comercio*, *La Red online* y *Enlace Ciudadano* en Ecuador; *La*

Prensa, La Razón y Página Siete en Bolivia; asimismo, se realizaron 50 entrevistas (33 en Ecuador y 17 en Bolivia). Se ha recurrido a este método por entender que las narrativas de las y los propios protagonistas, los medios de comunicación y las organizaciones que trabajan en los espacios del desarrollo juegan un papel fundamental en la configuración de los discursos, representaciones e interacciones que (re)crean la cuestión indígena y el desarrollo. Este trabajo se ha complementado con el análisis de fuentes cuantitativas y cualitativas diversas.

El estado de la cuestión

Las relaciones entre desarrollo, Estado y pueblos originarios han sido abordadas por diversos autores y autoras para intentar conocer las relaciones e interacciones que se producen en los diferentes ámbitos donde interactúan los tres componentes de este trinomio (Giddens, 1994; Stavenhagen, 2000, 2001, 2010; Sieder, 2002; Gundermann, Foerster y Vergara, 2003; Tanaka, 2005; Del Álamo, 2004, 2006; Lagos y Calla, 2007; Das y Poole, 2008; Hernández, 2009; Calestani, 2013). De este modo, el Estado, como construcción cultural inserto en una periodicidad concreta, va a desplegar diferentes estrategias y mecanismos de (re)producción en los que va a (re)crear determinadas representaciones sobre lo que es indígena y lo que no lo es, según unas lógicas determinadas (Joseph y Nugent, 2002; Das y Poole, 2004; Sharma y Gupta, 2006; Wanderley, 2009; De la Maza, 2012; Domínguez y Caria, 2014; Caria y Domínguez, 2016). Estas representaciones y lógicas que se generan están, asimismo, insertas en unas relaciones de poder que se mueven entre la cordialidad, la tensión y el conflicto en las interacciones cotidianas, y que van a ser implementadas a través de políticas públicas en los diversos espacios de gobernabilidad. Es decir, donde se sitúa “el poder al momento de pasar del discurso a la acción” (PNUD Bolivia, 2007, citado en De la Maza, 2012: 87).

Siguiendo esta línea, Cruces, Díaz de Rada et al., sostienen que estos estudios ya no pueden limitarse a describir la identidad de los sujetos que estudian meramente por sentimientos de pertenencia a un grupo y/o un espacio concreto, sin tener en cuenta como interaccionan esas identidades con las “condiciones modernas” de ciudadanía, socio/a, cliente, afiliado/a y un largo etc. (2003: 77). Las numerosas instituciones existentes nos ofrecen y proveen de casi cualquier cosa. De una forma relativamente sencilla (no en todos los casos) puede obtenerse un carnet que certifica la ciudadanía de un determinado país, una cita para la asistencia médica en un centro de salud, un bono de pobreza o

una beca de estudio. Las instituciones, de esta manera, van a (re)definir y matizar aún más las diferencias de clase-etnia-género de la matriz colonial (Mignolo, 2003), clasificando a los ahora sujetos sociales de una forma mucho más precisa a sus intereses: “Todos estos bienes y servicios tienen que ver con la posibilidad de existir socialmente, ser alguien para las instituciones. En esa medida, la consideración sobre las identidades sociales en la modernidad avanzada no puede dejar al margen la inserción institucional de los sujetos en cuestión” (Cruces, Díaz de Rada et al., 2003: 79).

En relación a las y los indígenas, y recordando a Guerrero (1994), las diferentes etnias ecuatorianas y bolivianas han tenido que pasar a formar parte de esta red institucional para tener esta “posibilidad de existencia social”. Entrar en estas lógicas no ha sido una tarea sencilla ni homogénea, sino que ha estado protagonizada por acercamientos y desencuentros. Este trabajo se ha llevado a cabo desde una labor de experticia, asesorías e intermediaciones en la que se han gestionado los puntos de interés común, las necesidades, los derechos y las obligaciones de unas respecto a otras. Un sistema experto que recae, principalmente, del lado institucional y que sólo se hace accesible a las y los indígenas en lugares especificados y de formas concretas. Son los “puntos de acceso” (Giddens, 1994) a través de los cuales se interacciona y se ejerce “el poder” de control (Foucault, 1979) de las situaciones y de los comportamientos.

En las instituciones de los estados del Buen Vivir y del Convivir Bien este control se va a llevar a cabo de una manera sutil, “regulado por las estipulaciones convencionales del contrato, las formas de dominación legal racional y el proceso constante de racionalización burocrática asociado tanto al Estado moderno como a las agencias de expansión capitalista” (Cruces, Díaz de Rada et al., 2003: 78). La inserción (y dependencia) de lo indígena en todo este “frío” sistema institucional weberiano, ha generado que las expectativas de desarrollo y las respuestas a sus necesidades estén puestas en las instituciones que, paradójicamente, ejercen el control sobre ellas y ellos. Este control se nutre de las representaciones históricas de los pueblos originarios y su necesidad de tutela para reproducir y, de este modo, ratificar un tratamiento paternalista en las interacciones habituales (Guerrero, 1994). Tras un largo proceso histórico en el que el tutelaje y la ventriloquía han sido las formas de representar e interactuar con lo indígena desde los diferentes sistemas de gestión territorial pública o privada, resulta necesario desvelar cuáles son los mecanismos de tutelaje que han so-

brevivido históricamente y se han instalado de una forma naturalizada en los procesos de desarrollo en Ecuador y Bolivia. A través de estos mecanismos la (re)construcción de las representaciones e imágenes de lo indígena se insertan como “parte de los procesos de legitimación social del poder establecido, además que se afirman como vehículos de dominación simbólica que instituye un estado de cosas [...] pero no es un acto solo de representación, sino de disposición práctica perceptiva con la cual se construye el lugar del “otro” y de sí mismo” (Polo Bonilla, 2009: 131).

Los sistemas dominantes han buscado la manera de integrar en sus patrones de desarrollo y representación a los pueblos indígenas para que estos asuman los códigos de conducta, de consumo y de intelección del mundo propios de la sociedad occidental. Así, las representaciones elaboradas y su circulación: “estarían íntimamente ligadas al mundo en el cual se vive y, por tanto, varían de acuerdo a los contextos socio-históricos en que se gestan” (Pequeño, 2007: 15). Los discursos representacionales, de este modo: “informarían de los ‘indios imaginados’, los que en distintos periodos históricos se han convertido en un capital cultural que ha servido a los intereses de los distintos imagineros” (Ibídem). La fuerza y expansión de esta *integración* ha ocasionado que muchas poblaciones indígenas vayan incorporándose a estos patrones por una dinámica de supervivencia y por tener, de alguna manera, una voz. Sin embargo, junto a esta *integración*, coexiste una heterogeneidad de procesos de resistencia a la pérdida de sus respectivas identidades (Ortiz, 2009). El contacto entre este tutelaje y las resistencias al mismo va a conformar un abanico de representaciones e interacciones en continua (re)construcción interna y externa, cuyas estrategias revelarán “las posiciones que enfatizan la capacidad de elección y creación de los sujetos históricos en contextos dados” (Llanos, 2009: 98).

143

Presentación de resultados

La esfera política, de tan tardío y costoso acceso para los pueblos originarios, es quizás el ámbito donde se generan las tensiones más fuertes entre tutelaje y resistencias. Las garantías de autonomía y autodeterminación presentes en las constituciones de Ecuador y Bolivia entran en conflicto con unos planes de desarrollo, cuyo punto de mira se centra en la explotación de recursos naturales y grandes proyectos de infraestructura y en los que los derechos de las poblaciones indígenas, de los que se hace garante el Estado, quedan supeditados al “interés

nacional”, visibilizando las jerárquicas relaciones de poder entre Estado y sociedad y el continuado trato de los pueblos originarios como una minoría étnica dentro del Estado plurinacional (González Suárez, 2005).

Tanto en Ecuador, como en Bolivia, la población indígena ha logrado situar su condición socio-cultural política y económica en la esfera pública. Como consecuencia, en la actualidad, conceptos como “pueblos originarios”, “derechos colectivos”, *Sumak* y *Alli Kawsay* o *Suma Qamaña*, están presentes en mayor o menor medida en las agendas políticas locales, nacionales e incluso en muchas internacionales (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015). Sin embargo, este posicionamiento en el campo político no ha sido una cuestión sencilla, sino que es el fruto de un proceso continuo de luchas y resistencias en los que el costo de hacerse escuchar ha pasado por diferentes procesos de ventriloquía y tutelaje. Los resultados aquí presentados hacen hincapié, por un lado, en conocer las dinámicas del proceso histórico que han (re)construido y naturalizado lo indígena como necesitado de voz y de tutela hasta el actual desarrollo. Y, por otro, han tratado de mostrar la acción popular como uno de los espacios de resistencia con más fuerza para alcanzar una autonomía indígena real.

144

La politización tutelada de la identidad indígena en el Buen Vivir y el Vivir Bien

El tutelaje, que el desarrollo y sus políticas articulan sobre lo indígena, no puede entenderse sin tener en cuenta el proceso histórico que lo ha conformado paulatinamente. Al retroceder en el tiempo, siguiendo el análisis histórico de Andrés Guerrero, encontramos que la forma de constitución del Estado nacional en Ecuador sigue un patrón colonial hasta el año 1857, momento en el que el Tributo de Indios², queda derogado y comienza a gestarse una construcción de ciudadanía de carácter universalista (Ilustración) que, sin embargo, va a constituirse con una diferenciación de base entre población “indígena y no-indígena” (Guerrero, 1997: 61). En este sentido: “hay un sistema de representación de una población que es considerada no ciudadana, y sobre la cual el Estado nacional asume una tutoría. Bajo este esquema, la figura es la de los “protectores de indios”, quienes representan a los indígenas, en lo jurídico y en lo político, frente a los funcionarios

2 A través del empadronamiento de las y los “indios” era fácil su seguimiento y recaudación del tributo correspondiente a su “calidad de indio” (Guerrero, 1997).

públicos” (Guerrero, 1997: 62). Los indígenas son “sujetos-indios del Estado”, agrupados en calidad de “contribución indígena” y convertidos en un “hecho público” que debe ser gestionado (Polo Bonilla, 2009: 132).

Una vez eliminado el Tributo de Indios, el Estado deja de administrar a la población indígena desde lo público, delegando su control a los espacios locales (concejos municipales cantonales) que van a legislar, especialmente, el régimen laboral, obligando a los indígenas a buscar una red de intermediarios a través de los cuales puedan tener una “representación ante lo público-estatal” (Guerrero, 1997: 62). Bajo este ejercicio de poder, las y los indígenas van a adoptar el discurso de ciudadanía para poder existir, limitado, sin embargo, por una ventriloquia, sólo a aquello que el Estado va a aceptar, mediante la adecuación de la demanda indígena a los códigos estatales existentes (Ibídem). Asimismo, en el marco de la modernidad que “despunta” a mediados del siglo XIX (revolución técnica-industrial) se reforzarán los esquemas de representación de los pueblos “no europeos” como “sujetos de colonización y objetos a civilizar” (Llanos, 2009: 98).

Durante este periodo y hasta bien entrado el siglo XX, los procesos de desindianización se acrecientan para evitar “los poderes hacendatarios”, estrategias que van a expresar una aspiración de desarrollo que busca “una nueva imagen de sí valorizante en la comunidad y la sociedad nacional” (Guerrero, 1998: 121). Estas estrategias de “desindianización”, según Polo Bonilla: “Se ha dejado de ser “indígenas de la administración privada” y se busca ser ciudadanos e individuos [...] Las estrategias que se despliegan buscan evitar, en lo posible, formas de discriminación y exclusión sociales” (2009: 136). De esta forma, se empuja a lo indígena a un “travestismo físico” para “lograr una mimetización en las sombras del modelo ciudadano” y mitigar “la violencia ciudadana en los espacios públicos” (Ibídem).

Ni siquiera a partir de la segunda mitad del siglo XX la población indígena puede superar esa ventriloquía que arrastra desde los comienzos del periodo postcolonial. En este sentido, Guerrero señala cómo la constitución del Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEIE), a partir del partido Comunista ecuatoriano, continúa este “hablar por”, identificando los conflictos indígenas con los conflictos de clase (al ver a los huasipungeros como proletariado), código comprensible para el aparato del Estado. De nuevo, las y los indígenas se ven representados “desde afuera”, a través de nociones ajenas a “su propia gestualidad de lucha y por su proceso

civilizatorio” (Guerrero, 1997: 62-63), surgiendo, en este momento, un reconocimiento y una construcción de la diferencia.

Guerrero señala, de este modo, que a pesar de “reivindicar una diferencia” y de existir una ruptura formal con la construcción histórica de la ciudadanía exclusiva y “excluyente”, el coste de adaptar las demandas a un código entendible para poder ser escuchadas es permanecer dentro del discurso y de las representaciones de la “noción ciudadana civilizatoria” (Guerrero, 1997). Y siempre son presentados como necesitados de tutelaje: “su situación es preocupante. Sin una educación, se dificulta mucho su acceso a un trabajo. Hay familias indígenas muy pobres que necesitan este bono para sobrevivir” (Concejala de la Municipalidad de Cuenca, 2013).

De esta manera, siguiendo a Polo Bonilla (2009), en la última etapa de gestión biopolítica como sujetos-actores del desarrollo y sus instituciones se establece sobre los indígenas: “un programa civilizatorio por medio de la imposición, ‘sugerencia’, de técnicas productivas, de uso de tecnologías, de nuevas nociones y problemáticas, etc., es decir, asignan nuevas prácticas, lenguajes, nuevos escenarios -‘la sociedad civil global’- y otras formas de inserción tecnocrática en el campo político” (Polo Bonilla, 2009: 137). Y estas nuevas formas siguen encerrando mecanismos de tutelaje en el bajo el *know how* de la experticia desarrollista.

Mi relación [con los indígenas] es cotidiana, es lo diario. Realmente laboro con estas personas o con este segmento de la sociedad todos los días. Tengo una relación laboral de coordinación de actividades, de coordinación de programas y proyectos que venimos realizando desde nuestro espacio, como entidad pública. A su vez también mantenemos una fuerte relación más allá de entidad pública. Tenemos una relación podría decirse de... familiaridad y de afinidad con los compañeros y eso a nosotros nos permite ir conociendo todo lo que pueden ellos... se podría decir, todas las necesidades que tienen. (Técnico de la Corte General de Justicia del Azuay, 2013)

En relación a Bolivia, siguiendo también un patrón colonial, durante la segunda mitad del siglo XIX, se va a generar un proceso de representación de lo indígena a partir de una amplia cartografía y estudios geográficos orientados al catastro y, especialmente, a la localización de recursos minerales. Estos informes y mapas van a (re)crear una

percepción específica de los lugares y sus habitantes como espacios de libre apropiación, gestión y control por parte del Occidente. Los estudios sobre el país boliviano se focalizaron en la diversidad étnica y en su futuro político. Desde esta modernidad capitalista, el devenir de Bolivia dependía de una inversión en la mejoría de las vías de comunicación con la finalidad de facilitar una integración regional y de favorecer un aumento de la “seguridad a la integridad del Estado” (Llanos, 2009: 106). Los indígenas son representados como “vagos”, “ociosos”, “indisciplinados”, “mano de obra” y, a la vez, como “rebeldes” y “revolucionarios”. Es interesante señalar cómo en los textos históricos los rasgos identitarios relacionados con su cultura son devaluados mientras que se ensalzan aquellas características que definen a los indígenas como mano de obra útil y beneficiosa para la economía. Según Mariano Llanos: “La implementación durante el siglo XIX de la modernidad capitalista en Bolivia tuvo que enfrentarse a un elemento específico: el tamaño de la población indígena para sostener el estatus inherente a la modernidad en los espacios político y económico del desarrollo: esta élite boliviana construyó una ‘lógica marginalizante’ donde las representaciones se relacionaban con las actividades productivas artesanal y minera” (Llanos, 2009: 109). Esta circunstancia obstaculizó a la élite boliviana implementar políticas liberales que afectaban a las y los pequeños productores. De este modo, de inferioridad buscaban legitimar la marginalización de amplios sectores de la población de los beneficios de la modernidad, es decir: “operaban como cartas, esta vez ‘científicas’ de justificación del orden oligárquico” (Llanos, 2009: 110).

147

A pesar de que el peso de la población indígena constituyó una dura oposición a la modernidad hegemónica, la necesidad de “hacerse entender” en sus demandas tuvo que formalizarse a través de una ventriloquia específica (Guerrero, 1997). En este proceso ventríloquo de resistencia se entrecruzan tres ejes fundamentales: “el nacionalismo, el antiimperialismo y elementos culturales indígenas” (Llanos, 2009: 112). Aunque cada uno de ellos se ha desarrollado en tiempos y espacios distintos, es posible observar una conjunción, durante la segunda mitad del siglo XX, en una serie de planteamientos políticos: “que se refieren a sí mismos como síntesis de la resistencia indígena, nacional de la clase obrera y los sectores populares” (Ibídem). De este modo, se puede apreciar un proceso de continuidad en el desarrollo histórico-político de Bolivia ligado, especialmente, a una tradición de resistencia.

Sí, todavía hay mucho racismo con los indígenas, nosotros aquí tratamos de ayudarles cuando se producen estos atropellos, porque todavía hay muchos compatriotas que no quieren alquilar un apartamento a una familia indígena porque dicen que ‘lo van a dejar todo sucio y estropeado’, o que les engañan en los negocios, o que les tratan mal, sin respeto, sólo porque son indígenas. Y eso no puede permitirse, a estas alturas, porque desde el gobierno hemos trabajado mucho para terminar con esto. (Técnico de la municipalidad de Sucre, 2013)

En Ecuador y Bolivia, la necesidad de construir un Estado nacional ha chocado con la necesidad de conformar un Estado plurinacional. El débil impulso que se ha dado a la articulación de este Estado plurinacional frente “al énfasis puesto en la ampliación de los derechos sociales y políticos universales (aquellos que tienen que ver con el acceso igualitario de todos los ciudadanos a la esfera económica, social y política) son sólo algunos ejemplos de esta tendencia” (Martí y Puig y Bastidas, 2012: 29). Lograr un equilibrio entre universalismo y particularismo no es una tarea sencilla. En la coyuntura actual de ambos países, la propuesta indígena “se debilita como alternativa al neoliberalismo” y es rebasada por el proyecto nacionalista del actual gobierno. Este conflicto se origina por “la necesidad de reestructurar el carácter universal y general que el Estado neoliberal destruyó en los países de América Latina y por la dificultad de dar respuesta a múltiples intereses organizados fruto de una sociedad que ha crecido en diversidad y complejidad” (Martí y Puig y Bastidas, 2012: 30). De este modo, ambos gobiernos elaboran su liderazgo con una doble lógica: “la de la democracia representativa que genera mayorías frente a minorías y la de la participación de los actores particulares, abriendo canales de diálogo con las minorías para poder integrar y dar respuesta a las demandas de diversidad y reconocimiento” (Ibidem). No obstante, ambas lógicas están imbuidas de los mecanismos de exclusión del tutelaje y la ventriloquía.

La defensa de la autonomía como resistencia al tutelaje y al despojo desarrollista: la importancia de la acción popular

Como se señalaba anteriormente, la esfera política es quizás el ámbito conflictual con mayor poder simbólico en el que las resistencias y estrategias de ventriloquía y tutelaje mantienen una relación de lucha constante. En el contexto actual de ambos países, tras un au-

mento paulatino de las diferencias entre Estado y pueblos originarios, el Estado comienza a recuperar estos espacios de poder, intentando desapropiar física y simbólicamente a estos lugares de sus elementos constitutivos y representativos. Ante resistencias fuertes, los poderes estatales responden con acciones directas de desapropiación y despojo. Un ejemplo relevante puede ser el choque entre la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y el gobierno Alianza País en el año 2014.

El 11 de diciembre de 2014, el gobierno ecuatoriano presentó La resolución N° 0196 suscrita por el Coordinador General Administrativo Financiero del Ministerio de Bienestar Social (MIES), dando por terminado el Convenio de Comodato con la CONAIE, mediante el cual se había entregado a esta organización indígena en comodato gratuito un inmueble de propiedad del Estado ubicado en la Av. Granados y Av. 6 de Diciembre, en la ciudad de Quito (MIES, 2014). Este convenio se encontraba vigente hasta el año 2021 (Ibídem). De esta imprevista y brusca forma, el presidente Rafael Correa daba a la CONAIE quince días para desalojar las instalaciones, tras veinticinco años de uso de las mismas por la organización, con el argumento de que el comodato había sido otorgado a la CONAIE para un uso con “fines sociales-organizativos” y no para “hacer política y oposición al gobierno”, lo que legalmente equivaldría a violación del comodato, legitimaría la finalización unilateral del mismo y justificaría el desalojo de la organización indígena (La Izquierda Diario, 2015). La respuesta y movilización de los pueblos originarios fue inmediata. En palabras de Nina Pacari:

Es la evidencia de, por un lado, la persecución política, y por otro, la prepotencia y la arbitrariedad con la que se está identificando este Gobierno. Genera una ruptura no solo con lo que dispone la Constitución sobre el Estado Plurinacional, sino también en la relación Estado-pueblos indígenas. Desde las décadas de los 80 y 90 se ha venido planteando un diálogo en Ecuador, con tensiones que han sido conocidas en el país, pero hubo avances y reconocimientos de derechos. (El fin del comodato) es una acción de retroceso. (Pacari, 2015)

La CONAIE, desde su conformación hace más de veinticinco años, ha sido uno de los principales actores socio-políticos de los pueblos indígenas de Ecuador, generando propuestas a raíz de las demandas recogidas en la Constitución del 2008 y siendo un elemento clave en

el fortalecimiento de las organizaciones sociales, campesinas e indígenas en el Ecuador para el ejercicio de una democracia real y para el enriquecimiento de la diversidad política del país. En este sentido, aquella decisión del ejecutivo pone en evidencia, en un contexto de plurinacionalidad y multiculturalismo, que los derechos de los pueblos originarios presentes en la Constitución están siendo vulnerados e ignorados, impidiendo el desarrollo de condiciones democráticas plenas y de autonomía de los pueblos indígenas. Asimismo, visibiliza qué “tipo” de indígena quiere el Buen Vivir ecuatoriano: uno que se integre dentro de este modelo de desarrollo, que “se modernice” y que no tenga acción política más allá del modelo pensado desde el Estado: “Eso es puro pensamiento colonial porque es negar la capacidad que tienen los pueblos de contar con filosofía, ideología y creer que solamente sirven para cultivar la tierra. No entiendo qué comprenden por socio-organizativo. Exigir que los indígenas no tengan filosofía, políticas, ideología, no sólo es ignorancia, sino racismo” (Pacari, 2015).

Es un sujeto social-organizado, tutelado y reprendido cuando ejerce sus derechos políticos más allá de ratificar los espacios políticos de poder ofrecidos desde un Estado que “tanto ha hecho por ellos” (Correa, 2013). No obstante, este movimiento del gobierno tuvo como respuesta un levantamiento generalizado de la gran mayoría de indígenas del país que, a pesar de haber sufrido un continuo proceso de debilitamiento desde los levantamientos de los años noventa, mostraron que seguían poseyendo una estructura de organización fuerte desde la comunidad, las organizaciones, las federaciones, etc. y que, por encima de sus diferencias (ideológicas, de clase, etc.), la identidad étnica sigue siendo lo más importante para el movimiento.

La fortaleza de los pueblos indígenas es ser parte de la continuidad histórica y plantear una propuesta política para el país, no sólo para los indígenas. En ese objetivo, la cancha es de todos en la que también está el movimiento indígena, que no va a dejar de ser partícipe activo en la política, en la economía, en lo social. Todo se puede decir del movimiento indígena, pero es el único movimiento social profundamente organizado que seguirá generando esperanzas más allá de las coyunturas [...] (Pacari, 2015)

En muchos lugares del país hubo movilizaciones y declaraciones de apoyo a la CONAIE, cuyo desalojo fue, finalmente, suspendido en julio de 2015. Las continuas protestas y presiones ponen de mani-

fiesto que la vía de la lucha en los espacios públicos, en las calles, sigue siendo una de las acciones con mayor fuerza de los pueblos originarios (acción que también posee un largo recorrido histórico). Un espacio propio clave para reclamar una autonomía que está consiguiendo resultados tangibles frente a una lucha institucional donde el aparato burocrático-desarrollista paraliza procesos de lucha: “Hay un escenario complejo en la política nacional y, en ese sentido, los pueblos siguen inyectando esperanza. Hay que hacer uso de herramientas políticas, electorales, institucionales o extra-institucionales, como las caminatas, la movilización” (Pacari, 2015). Estos espacios de acción popular, son generados desde la base, sin una tutela del Estado. Son espacios de resistencia desde la sociedad civil organizada:

La victoria de Acción Ecológica³ y CONAIE demuestran que buena parte de la escena del conflicto tiene una vía de desenlace que supera los canales propiamente institucionales. El Gobierno desistió, en ambos casos, debido a la capacidad de movilización y agencia de las dos organizaciones. Mientras no sucedió lo mismo con la Fundación Pachamama (diluida en 2012) que en su defensa apostó por una vía jurídica. El Decreto 16 que impide que las organizaciones de sociedad civil participen en asuntos políticos, ha sido denunciado en varias ocasiones (CONAIE y la FIDH por ejemplo) por inconstitucional y no procedente frente a la ley, pero estas observaciones no han tenido asidero en la Corte Constitucional o la Asamblea Nacional. Frente a la inviabilidad jurídica, al parecer, el mecanismo más adecuado ha sido la presión social, la comunicación alternativa y la acción directa. Este hecho genera un significado en la contienda política del período correísta, el fortalecimiento del estado jurídico-punitivo no es suficiente mientras existan espacios de autonomía para construir mecanismos propios de sociedad civil. Lo máspreciado en esos

151

3 La organización ecologista Acción Ecológica denunciaba el 20 de diciembre de 2016 en su página web la solicitud de procedimiento administrativo de cierre (extinción y disolución) de su organización solicitada por el viceministro de Seguridad Interna al ministro del Ambiente, de nuevo, por no ceñirse a los fines y objetivos para los cuales fue constituida. Según se cita en su web: “la decisión administrativa, de acuerdo a la notificación del Ministerio del Interior al Ministerio del Ambiente (MDI-VSI-2016-00033), fue tomada por difundir ‘los graves impactos ambientales y al ecosistema que resultarían de la actividad extractivista’ en la Cordillera del Cóndor y por ‘alertar sobre la violación de derechos humanos de las comunidades que viven en esta zona’”. (Acción Ecológica, 2016) Paradójicamente, la organización fue constituida para la defensa de los derechos de la naturaleza en el marco del Buen Vivir.

momentos de conflicto con el Estado, es la defensa de la autonomía. (Iturralde, 2017)

En Bolivia, las dinámicas al respecto no son muy diferentes. Un ejemplo de ello pudo verse ya en la Cumbre Climática de Cochabamba de 2010, cuando algunas organizaciones indígenas como el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) decidieron conformar la “Mesa 18” ante la negativa del gobierno de Evo Morales de habilitarla, para poder debatir respecto a los daños ambientales generados por las empresas mineras en los poblados bolivianos de Corocoro, Liquimuni, San Cristóbal, La Joya, y en los ríos Lauca y Poopó. Resulta revelador que, en su declaración, la Mesa 18 denunció que los planes de desarrollo implementados por los gobiernos de la región, incluso aquellos con ideología de izquierda, “sólo reproducen el esquema desarrollista del pasado”, y exigieron “cambiar el modelo de pseudo desarrollo que privilegia las exportaciones de materias primas” (Bolpress, 2010).

Actualmente, uno de los conflictos desarrollo-Estado-pueblos originarios más significativos que se están desarrollando en Bolivia se sitúa en el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuré (TIPNIS). Se trata de la construcción del tramo II de la carretera entre Villa Tunari- San Ignacio de Moxos que el gobierno del MAS pretende hacer pasar por el centro del territorio indígena. Proyecto al que los pueblos originarios de la zona llevan años oponiéndose. El 25 de septiembre de 2016 la radio boliviana Somos Sur emitía un programa en memoria de la violenta represión que el gobierno del MAS llevó a cabo en Chaparina contra la manifestación pacífica de las comunidades indígenas que marchaban para pedir la paralización de la construcción de la mega carretera que atravesaba el TIPNIS. En esa marcha del 25 de septiembre de 2011 (la octava), unos 1500 indígenas caminaron más de 60 días desde Trinidad hasta La Paz (Somos Sur, 2016). Por la noche, en Chaparina (Beni) fueron reprimidos por la policía que arremetió contra las y los marchantes de forma violenta, intentando disolver la marcha. José Luis Saavedra, profesor de la Universidad Mayor de San Andrés, visibiliza la voz de algunos de los marchantes en el medio de comunicación Erbol Digital a través de un artículo que relata los hechos acaecidos aquella noche. Estas voces narran que el operativo policial trató de reprimirles mediante golpes, gases, amenazas e intentos de secuestro mientras les repetían que tenían que hacerles caso y colaborar con ellos: “por su propia seguridad” (Saavedra, 2014: 1). Finalmente, el operativo fue detenido por las acciones de

los habitantes de las poblaciones de San Borja y Rurrenabaque que: “cerraron el paso a las caravanas policiales y retuvieron a los vehículos que trasladaban a los marchistas detenidos y les obligaron a liberarlos” (Ibídem). Los hechos narrados por Saavedra se suceden en diferentes medios de comunicación del país (La Razón, 2012; Página Siete, 2016), señalando la impunidad al respecto, a pesar del tiempo que va pasando (Somos Sur, 2016).

A pesar de todo, la marcha consiguió llegar a La Paz y forzar la promulgación de la ley corta de preservación del TIPNIS: Ley 180 y la correspondiente declaración de intangible. De nuevo, ante la acción popular y ante la presión del movimiento indígena, junto al respaldo del pueblo boliviano, el gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS) no sólo se vio obligado a detener el megaproyecto en ese tramo, sino que prohibió el paso de cualquier carretera por el parque nacional. Sin embargo, esta es una lucha que permanece abierta, ya que el presidente Morales ha señalado varias veces que la carretera a través del TIPNIS se construirá: “con Evo o sin Evo” (Página Siete, 2016), y que existen varios proyectos de infraestructura (puentes) para las tierras redistribuidas a los coccaleros dentro del TIPNIS. La población indígena se ha pronunciado sobre esto, denunciando que es una violación directa de la Ley 180 y que tomarán las medidas oportunas, incluyendo la movilización popular, si se intenta llevar a cabo el proyecto (Somos Sur, 2016).

153

Conclusiones

En el marco de una modernidad globalizada y capitalista, el desarrollo (y sus variantes) se articula como un modelo de transformación planificada, cuyo objetivo pretende alcanzar un estadio superior (mejor) para y por sus integrantes, conformándose como el discurso y la praxis, por excelencia, en pos de alcanzar la modernidad representada (hegemónica). Un discurso y una práctica que logra vincular impositivamente el conocimiento y el poder que se genera en una racionalidad concreta sobre las distintas racionalidades que han existido en cada lugar. En el caso presentado, la racionalidad indígena fue supeditada a una lógica colonial y mestiza que define las formas de *ser, estar y hacer* en el mundo.

Aunque la racionalidad indígena se ha (re)construido históricamente desde una oposición-similaridad con lo mestizo bajo una ininterrumpida ventriloquía y tutela de las distintas estancias público-privadas hasta convertirse en un sujeto-actor del desarrollo, también ha sido

capaz de articular espacios propios de resistencia a través de la acción popular directa que cuestiona esta (re)construcción jerarquizada. Tras haber conseguido, mediante un largo proceso de lucha, *hacer lo indígena político* y posicionarlo en la agenda mundial, queda aún un largo camino para lograr una autonomía real fuera del tutelaje y la ventriloquía presentes incluso en un Buen Vivir y un Vivir Bien que siguen (re)creando un tipo de *indígena ideal* tutelado que se acerca más a un buen consumidor que a una persona con capacidad y agencia de ejercer su autonomía como indígena.

En la última década, con la llegada al poder de Alianza País (Ecuador) y el Movimiento al Socialismo (Bolivia) se inició una despolitización de las organizaciones indígenas de base y de la población civil bajo una asimilación consentida a una promesa de revolución y cambio que, a pesar de haber logrado un indiscutible posicionamiento político y una adscripción a la Carta Magna de los dos países, en la práctica ha conseguido una desarticulación de la protesta de los movimientos sociales y de los pueblos originarios, con la premisa de saber lo que *es bueno para los pueblos originarios*, pensado y accionado verticalmente desde unas élites. Asimismo se ha generado una homogeneización de necesidades, identidades y cosmovisiones nativas bajo un lema desvirtuado en el que “cabe todo” y que justifica cualquier actuación estatal en pos de un ideal Buen Vivir y Convivir Bien que poco se alejan de otros modelos desarrollistas y que siguen alimentando estrategias neoliberales revestidas con trajes recurrentes de la izquierda de participación social, revolución y cambio. No obstante, en los diferentes espacios y territorios existen experiencias que reproducen algunos aspectos que se aproximan a la cosmovisión de un *Sumaq Alli Kawsay* o *Suma Qamaña* indígenas y que quieren apartarse de los sistemas económicos hegemónicos en sus espacios globa-locales. Asimismo, existen otros espacios donde el desarrollo empieza a ser cuestionado de forma práctica y donde siguen escuchándose voces de descontento y acciones de protesta y movilización que ponen de manifiesto la precariedad democrática que encierran tanto el Buen Vivir como el Convivir Bien que se están implementando.

Fecha de recepción: febrero 2017
Fecha de aprobación: mayo 2017

REFERENCIAS:

Acción Ecológica. (2016) ¡Urgente. Cierre de Acción Ecológica! En línea. 20/12/2016. <http://www.accionecologica.org/component/content/article/2056-2016-12-20-23-42-51> [consultado el 13 de enero de 2017]

Bolpress. (2010) Declaración de la Mesa 18 de la Conferencia Mundial de los Pueblos por el Cambio Climático. En prensa. 21/4/2010. <http://www.bolpress.com/?Cod=2010042105> [consultado el 13 de enero de 2017]

Calestani, Melania. (2013) *An Anthropological Journey into Well-Being. Insights from Bolivia*. London, Springer.

Cannell, Charles y Kahn, Robert. (1993) La reunión de datos mediante entrevistas. En: Festinger León y Katz Daniel, (comps.). *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*. Barcelona, Paidós, pp. 310-352.

Caria, Sara y Domínguez, Rafael. (2016) Ecuador's Buen vivir. A New Ideology for Development. *Latin American Perspectives*, 206 (43/1), 18-33.

Concejala de la municipalidad de Cuenca. (2013) Entrevista. Cuenca, Ecuador. Noviembre de 2013. 10:00 am.

Correa, Rafael. (2013). Extracto del enlace ciudadano número 339, Plaza Grande, Quito, Ecuador, septiembre, 2013. https://www.youtube.com/watch?v=Gtd83qN_baI [consultado el 16 de enero de 2017].

Cruces, Francisco, Ángel Díaz de Rada, et al. (2003) ¿Confianza, cosmética o sospecha? Una etnografía multisituada de las relaciones entre instituciones y usuarios en seis sistemas expertos en España. *Alteridades*, 13 (25), enero-junio, 77-90.

Cubillo-Guevara, Ana e Hidalgo-Capitán, Antonio. (2015) El Sumak Kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 10 (2), 301-333.

Das, Veena y Deborah Poole (eds.). (2008) *El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas*. Cuadernos de Antropología Social, 27, 19-52.

Das, Veena y Deborah Poole (eds.). (2004) *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe, SAR Press.

De la Maza, Francisca. (2012) Etnografía de las prácticas sociales y negociaciones en la política indígena actual. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 22, 85-100.

Del Álamo, Óscar. (2006) Desigualdad y emergencia indígena en Bolivia. *Gobernanza*, 44, 721-727.

Del Álamo, Óscar. (2004) Bolivia indígena y campesina, un panorama de conflictos e identidades. En: Prats Joan, (dir.). Diagnóstico Institucional “Bolivia: el desarrollo posible, las instituciones necesarias”. Barcelona, Instituto Internacional de Gobernabilidad, 539-598.

Domínguez, Rafael y Caria, Sara. (2014) La ideología del Buen Vivir: la metamorfosis de una «alternativa al desarrollo» en desarrollo de toda la vida. Pre-textos para el debate, 2, 1-52.

Escobar, Arturo. (2007 [1995]) La invención del Tercer Mundo. Caracas, El Perro y la Rana.

Esteva, Gustavo. (2000 [1992]) Desarrollo. En: Viola Andreu (comp.). Antropología del Desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina. Buenos Aires, Paidós, 67-102.

Foucault, Michel. (1979) Microfísica del Poder. Madrid, La Piqueta.

Giddens, Anthony. (1999) Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas. Madrid, Taurus.

Giddens, Anthony. (1994) Consecuencias de la modernidad. Madrid, Alianza.

156

González Suarez, Águeda. (2005) Identidades colectivas y discursos sobre el sujeto indígena”. AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, 41. <http://ehis.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=3&hid=116&sid=f918a20c-8fcd-4ec5-9bf1-79d513eb8cec%40sessionmgr115>, [consultado el 15 de diciembre de 2016].

Guerrero, Andrés. (1998) Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria. Iconos-Revista de Ciencias Sociales. 4, marzo, 112-122.

Guerrero, Andrés. (1997) Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación. Nueva Sociedad, 150, julio-agosto, 98-105.

Guerrero, Andrés. (1994) Una imagen Ventrílocua: El discurso liberal de la “desgraciada raza indígena” a fines del siglo XXI. En: Muratorio, Blanca. Imágenes e imagineros, representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX. Quito, FLACSO, pp.197-243.

Gundermann, Hans; Foerster, Roelf y Vergara, Jorge. (2003) Mapuches y aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos de los ciudadanos. Santiago de Chile, Universidad de Chile, PREDES, RIL.

Hernández, María Isabel. (2009) Sumak Kawsay y Suma Qamaña, el reto de aprender del Sur: reflexiones en torno al buen vivir. Revista de Ciencias Sociales, 4, 55-66.

Iturralde, Pablo (2017). Entrevista. Quito, Ecuador. Enero de 2017.

Joseph, Gilbert y Nugent, Daniel (coord.). (2002) Aspectos cotidianos de la formación del estado. México, Ediciones ERA.

Lagos, María y Pamela Calla. (2007) El Estado como mensaje de dominación. En: Lagos, María y Calla, Pamela. Antropología del Estado. Cuadernos de Futuro, 23, La Paz, PNUD.

La Izquierda Diario. (2015) Rafael Correa amenaza desalojar al Movimiento Indígena de la CONAIE. En prensa. 6/01/2015. <http://www.laizquierdadiario.com/Rafael-Correa-amenaza-desalojar-al-Movimiento-Indigena-de-la-CONAIE> [consultado el 15 de diciembre de 2016].

La Razón. (2012) Tras un año de la represión en Chaparina hay un solo detenido. En prensa. 24/9/2012. http://www.la-razon.com/index.php?url=/nacional/ano-represion-Chaparina-solo-detenido_0_1693630651.html [consultado el 15 de diciembre de 2016].

Llanos, Mariano. (2009) Epistemología de las Ciencias Sociales. Lima, UNMSM.

Martí i Puig, Salvador y Bastidas Cristina. (2012) ¿Ha cambiado la protesta? La coyuntura actual de movilizaciones en Bolivia y Ecuador. Íconos. Revista de Ciencias Sociales, 44, septiembre, 19-33.

157

Mignolo, Walter. (2003) Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid, Akal.

Ministerio de Inclusión Económica y Social (MIES) (2014). Resolución administrativa N°0196 del 11 de diciembre de 2014. <http://www.eltelegrafo.com.ec/images/eltelegrafo/banners/2014/12-12-14-Notificacion-fin-comodato-CONAIE.pdf>, consultado el 12 de enero de 2017.

Ortiz, Santiago. (2009) ¿Comuneros kichwas o ciudadanos ecuatorianos? La ciudadanía étnica y los derechos políticos de los indígenas de Otavalo y Cotacachi, Tesis de Doctorado en Estudios Políticos. Quito, FLACSO.

Pacari, Nina. (2015). Nina Pacari: “El movimiento indígena es el único que está profundamente organizado”. Nota en prensa. 3/1/2015. El Comercio. Ecuador. <http://www.elcomercio.com/actualidad/nina-pacari-movimiento-indigena-unico.html> [consultado el 10 de enero de 2017]

Página Siete. (2016) La carretera por el TIPNIS se construirá “con Evo o sin Evo”. En prensa. 24/11/2016. <http://www.paginasiete.bo/nacional/2016/11/24/carretera-tipnis-construira-con-evo-118094.html> [consultado el 15 de enero de 2017]

Página Siete. (2012) Especial. Represión en Chaparina. En prensa. 25/9/2012. <http://www.eldeber.net/represionp7.pdf> [consultado el 15 de enero de 2017]

Pequeño, Andrea. (2007) Imágenes en disputas. Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas. Quito, FLACSO, ABYA-YALA, UNFPA.

Polo Bonilla, Rafael. (2009) Ciudadanía y biopoder: las sugerencias de Andrés Guerrero (Tema central). Ecuador Debate. Pensamiento crítico, 77, agosto, 125-137.

Saavedra, José Luis. (2014) Masacre de Chaparina. En prensa. 15/8/2014. http://www.erbol.com.bo/opinion/awqa_runa/masacre_de_chaparina [consultado el 15 de enero de 2017]

Sharma, Aradhana y Gupta Akhil (eds.). (2006) *The Anthropology of the State. A Reader*. Malden, Blackwell Publishing.

Sieder, Rachel (ed.). (2002) *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Nueva York, Palgrave MacMillan.

Somos Sur (2016). A 5 años de la represión en Chaparina. En prensa. 21/9/2016. <http://www.somossur.net/economia/no-a-la-carretera-por-el-tipnis/1872-a-5-anos-de-la-represion-en-chaparina.html> [consultado el 10 de enero de 2017]

Stavenhagen, Rodolfo. (2010) *Los Pueblos Originarios: el debate necesario*. Buenos Aires, CLACS- Instituto de Estudios y Formación de la CTA.

Stavenhagen, Rodolfo. (2001) *La cuestión étnica*. México D.F., El Colegio de México.

Stavenhagen, Rodolfo. (2000) *Derechos humanos de los pueblos indígenas*. México D.F., Comisión Nacional de Derechos Humanos,

Tanaka, Martín. (2005) *El regreso del Estado*. En: Vich, Víctor. *El Estado está de vuelta: desigualdad, diversidad y democracia*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 91-110.

Técnico de la Corte General de Justicia del Azuay. (2013) Entrevista. Cuenca, Ecuador. Noviembre de 2013. 15:00 pm.

Técnico de la municipalidad de Sucre. (2013) Entrevista. Sucre, Bolivia. Diciembre de 2013. 10:00 am.

Valles, Miguel. (2002) *Entrevistas cualitativas. Cuadernos metodológicos 32*. Madrid, CSIC.

Van Dijk, Teun. (2003) *Ideología y discurso*. Barcelona, Ariel.

Van Dijk, Teun. (1990) *La noticia como discurso: Comprensión, estructura y producción de la información*. Barcelona, Paidós.

Wanderley, Fernanda. (2009) *Prácticas estatales y el ejercicio de la ciudadanía: encuentros de la población con la burocracia en Bolivia*. Íconos, 34, 67-79.

Wodak Ruth. (2002) *Methods of Critical Discourse Analysis*. Londres, SAGE.

